NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

75 N° 1 1953

La Création dans la Bible

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 252 - 281

https://www.nrt.be/fr/articles/la-creation-dans-la-bible-2494

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La Création dans la Bible

On connaît la célèbre déclaration du Concile du Vatican, affirmant qu'il ne peut exister aucune opposition véritable entre la foi et la raison [1], entre ce qu'enseigne la révélation et ce que découvre la science.

Parlant à l'Académie Pontificale des Sciences, le 22 novembre 1951, Sa Sainteté Pie XII faisait un pas de plus quand il déclarait : « Plus la vraie science progresse, plus elle découvre Dieu, comme si Dieu attendait aux aguets derrière chaque porte qu'ouvre la science [2] ».

Il devrait en être ainsi pour tout esprit loyal, pour tout homme qui va à la vérité « avec toute son âme », comme disait Platon. Mais les multiples erreurs dans lesquelles les hommes sont tombés au sujet de Dieu et de son œuvre créatrice sont là pour nous remettre en mémoire la doctrine du Concile du Vatican concernant la nécessité de la divine révélation.

Si elle est absolument nécessaire pour que nous puissions connaître les mystères divins qui dépassent notre intelligence, elle est encore, dans la condition actuelle du genre humain, moralement nécessaire pour que tous les hommes puissent parvenir aisément, avec une entière certitude et sans aucun mélange d'erreur, à connaître des vérités qui, de soi, ne sont pas inaccessibles à notre raison [3].

Et voilà pourquoi, après avoir entendu les hypothèses les plus plausibles que la science formule, au stade actuel de son développement, au sujet de l'origine de l'univers en général et de l'espèce humaine en particulier, le chrétien demande à l'Eglise du Christ, gardienne et maîtresse de l'éternelle vérité, ce qu'il doit croire concernant le Dieu tout-puissant, Créateur du Ciel et de la terre, Auteur des réalités visibles et invisibles.

La tâche ici entreprise consiste à remonter aux origines de cette foi, à la saisir telle qu'elle nous est donnée dans la Sainte Ecriture. Dans ce retour aux sources scripturaires, nous ne perdrons pas de vue l'économie de la révélation accordée par Dieu aux hommes : c'est le Pape Pie XI lui-même qui, dans l'Encyclique « Mit brennender Sorge » du 14 mars 1937, a solennellement rappelé que « sur les livres de l'Ancien Testament plane une lumière encore voilée, celle des temps qui ont préparé le plein jour de la rédemption, en harmonie avec le développement graduel de la révélation ». Dans son essence même, la religion de l'Ancien Testament est orientée vers l'avenir et attend de

1. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, n° 1797.
2. Cfr *La Documentation catholique* du 16-XII-1951.
3. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 1786.

lui son achèvement. Elle n'arrive à la maturité que dans la religion du Christ [4].

Les vérités divines ne seront pleinement révélées que quand Dieu nous aura parlé par son Fils. « Nul n'a jamais vu Dieu, dit le Prologue du quatrième Evangile ; un Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître ». « La conversation du Dieu incarné avec les hommes est le principe de toute la doctrine du salut. Toute l'économie de la révélation consiste en ce que l'homme a entendu Celui qui voyait. L'homme qui est à l'origine de notre foi n'était pas croyant, mais voyant, et sans aucun voile, comme vrai Fils de Dieu [5] ». De là, la supériorité incontestable, évidente, du Nouveau Testament sur l'Ancien.

Cette supériorité des écrits du Nouveau Testament ne signifie cependant pas que toutes les vérités révélées y soient exprimées dans leur dernier degré d'explicitation. A côté de l'Ecriture Sainte, il y a la Tradition catholique. Tout chrétien sait que c'est l'Eglise qui a reçu de son Divin Fondateur la mission de garder intégralement le dépôt révélé et de l'expliquer fidèlement de génération en génération.

Comme les autres dogmes chrétiens, ceux qui sont relatifs à la création n'ont acquis leur forme définitive que progressivement, en particulier dans leur confrontation avec les erreurs qui leur furent opposées : dualisme et panthéisme sous leurs diverses formes.

La doctrine scripturaire de la création doit donc trouver son complément et son couronnement dans la synthèse dogmatique de la théologie catholique.

Notre intention est d'exposer dans leur succession chronologique, pour autant que cet ordre puisse être établi avec une suffisante probabilité, les principaux passages de l'Ecriture où apparaît la foi au Dieu créateur.

On pourrait penser que cette vérité est la première du « Credo » d'Israël, comme elle est inscrite la première dans notre Credo chrétien. Aussi bien, la première page de la Bible n'est-elle pas le récit de l'œuvre des six jours ?

S'il est une chose évidente pour quiconque a étudié la composition de la Bible, c'est que ni l'ordre des livres, ni l'ordre des chapitres à l'intérieur d'un même livre n'est établi en tenant compte de l'âge des documents utilisés dans le travail rédactionnel.

Quant à une doctrine explicite sur la création, elle se présente d'une manière relativement tardive. Dieu ne s'est pas d'abord révélé à Israël comme le créateur du ciel et de la terre, mais bien comme le Dieu sauveur qui a délivré son peuple de la captivité d'Egypte, l'a conduit

4. Cfr *Nouvelle-Revue Théologique*, 1952, p. 855.
5. Pierre Rousselot, S. J., art. « Intellectualisme », dans le *Dict. apol. de la Foi cathol.* (d'Alès), tome II, 1911, col. 1075-1076.

à travers le désert et l'a introduit dans une terre où coulent le lait et le miel [6].

Cette origine de la religion d'Israël doit être soulignée : elle constitue une preuve éloquente de sa transcendance. Israël n'a pas puisé sa foi en Dieu d'abord dans la nature, comme ont fait les anciens peuples orientaux. Mais c'est Jahvé qui s'est révélé à son peuple dans l'histoire, par la manière dont il est venu à son aide pour le libérer, le guider, le protéger.

Dans l'oppression et la libération, dans la lutte et la victoire, le Jahvisme est né et s'est fortifié. Jahvé, le Dieu d'Israël, et Israël, le peuple de Jahvé, se sont unis par les liens d'une sainte alliance [6bis]. Dieu a confirmé, par ses interventions successives, sa volonté de rester fidèle à son peuple. C'est ce qui donne à la foi d'Israël son accent d'ardente confiance en la grâce miséricordieuse de son Dieu. C'est ce qui explique que l'attente du salut, même au milieu des situations désespérées, reste une note caractéristique de cette foi en Jahvé. Le Jahvisme a pris naissance dans l'expérience du salut accordé par Dieu. Il était destiné à s'épanouir dans la religion du salut par excellence, celle de notre divin Sauveur.

Quand on lit les prophètes des huitième et septième siècles, on constate qu'ils font volontiers mention de la manière dont Jahvé s'est révélé dans la sortie d'Egypte et le séjour au désert, mais leur prédication laisse au second plan l'idée de création. Ce ne sera guère qu'à la fin de l'exil de Babylone, vers 540 avant notre ère, dans le Deutéro-Isaïe [7], que la toute-puissance créatrice de Jahvé deviendra un thème central du message prophétique. Le Dieu de salut est alors en même temps le Dieu de l'univers et, comme tel, le Dieu sauveur pour tous les peuples.

Dire que la foi en la création apparaît en Israël d'une manière tardive ne signifie pas qu'elle n'ait pas existé longtemps avant les plus anciens témoignages que nous en possédons. On doit évidemment supposer qu'Israël a adoré son Dieu comme créateur depuis une lointaine antiquité, ne serait-ce que pour cette raison générale que chaque religion considère son dieu principal comme le dieu créateur. La foi en la création doit être considérée comme un élément inséparable de la foi en Dieu.

On veut simplement dire qu'à en juger par les témoignages littéraires de l'Ancien Testament, la foi en la création est restée longtemps latente et ne s'est explicitée que relativement tard. Dans un certain sens, l'idée du Créateur est affaire de conception du monde plutôt que de relations personnelles avec Dieu. Or, les relations d'Israël avec Jahvé étaient dominées par le souvenir du salut merveilleux que Dieu

6. Cfr le « Credo historique » d'Israël, dans *Deutéronome,* XXVI, 5-9.
6bis. Cfr *Nouvelle Revue Théologique,* 1952, p. 785.
7. Voir plus loin ce qui est relatif au Deutéro-Isaïe.

avait opéré en faveur de son peuple dans la libération d'Egypte et le séjour au désert.

C'est surtout, semble-t-il, vers la fin de la période royale, peu de temps avant l'exil de Babylone, que l'on constate le développement de cette foi au Dieu créateur [8]. Il n'est pas interdit de penser que ce développement se produisit à l'occasion de la confrontation de la foi d'Israël avec la conception du monde qui était celle du puissant empire assyro-babylonien. Les attaques de l'erreur, dans l'Eglise chrétienne, n'ont-elles pas eu comme résultat habituel un renforcement, un approfondissement, un développement de la vérité révélée?

Un des plus anciens textes relatifs à la création est, sans conteste, le *deuxième chapitre de la Genèse.*

On sait qu'on a depuis longtemps reconnu dans les premiers chapitres de cet ouvrage l'existence de deux documents principaux, l'un plus ancien que l'autre. Le rédacteur qui a donné au livre la forme sous laquelle il nous est parvenu, a accordé la préférence au document le plus récent et en a fait le cadre fondamental de son œuvre. La critique moderne a baptisé ce document du nom de « sacerdotal » : il présente des caractères qui invitent à lui assigner comme origine un milieu de prêtres et de lettrés.

Dans ce document sacerdotal servant de cadre, le rédacteur a inséré des récits empruntés à un autre document, notablement plus ancien, d'allure plus anthropomorphique. La critique le désigne sous le nom de « Jahviste », parce que, le plus habituellement, Dieu y est appelé par le nom propre qu'il portait chez les Hébreux : « Jahvé » [9].

Et voilà comment, après le récit sacerdotal de la création qui se lit au premier chapitre, on trouve au chapitre suivant un récit jahviste qui est, lui aussi, à sa manière, un récit de création.

Nous disons « à sa manière », car la différence est grande entre les deux narrations. Les « savants » auteurs du premier récit se sont posé la question de l'origine de tout l'univers. Notre vieux Jahviste n'a pas poussé aussi loin ses préoccupations, mais elles sont plus profondes en ce qui concerne l'homme. Dans le Sacerdotal, l'homme est le sommet d'une pyramide qui a les dimensions du monde. Dans le Jahviste, l'homme est le centre d'un cercle qui n'enferme guère autre chose que le paysage familier à un cultivateur palestinien. Aussi toute l'attention de l'auteur est-elle concentrée sur le problème humain.

Son récit semble composé pour répondre aux questions d'un paysan installé avec sa femme dans les terres qu'ils cultivent. Elle, la femme,

---

8. De bons auteurs placent à cette époque l'élaboration de la première page de la Genèse.

9. Certains critiques poussent plus loin encore l'analyse du document jahviste et sous-distinguent une source qu'ils appellent « laïque » : cfr Otto Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse,* Leipzig, 1922, p. 3-4. — Cfr aussi J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament,* 1938, p. 34.

lui donne des enfants, mais non sans les douleurs de la parturition. Lui, l'homme, gagne le pain quotidien de la famille, mais non sans fatigues et sueurs. Et, au terme de cette existence, il entrevoit le jour où il sera enseveli dans cette terre à laquelle il aura été rivé durant toute sa vie. Comment tout cela a-t-il commencé? D'où tout cela vient-il? C'est pour apporter la solution à ces problèmes qu'a été composée l'histoire du Paradis terrestre, qui, sous une forme populaire, contient des leçons religieuses d'une remarquable profondeur. De ces enseignements d'une capitale importance, nous ne retiendrons ici que ce qui concerne la doctrine de la création.

Toutes les cosmogonies antiques ont conçu un état primordial des éléments préexistant à l'opération du démiurge. Cette constatation permet de mesurer la difficulté qu'éprouve l'esprit de l'homme à parvenir au concept de création : production d'un être selon toute sa réalité d'être, sans recourir à aucun élément préexistant. Si la haute conception qu'Israël possédait de la transcendance du Dieu unique, le prémunissait contre tout danger de panthéisme, son rigoureux monothéisme devait lui assurer le triomphe sur toute forme de dualisme.

Et pourtant Israël n'arriva pas sans peine à se dégager des antiques conceptions orientales qui imaginaient un état primordial des choses avant l'opération ordonnatrice et créatrice. Sans doute en Israël cette conception se trouve placée dans une tout autre lumière que chez les peuples orientaux, qui attribuaient à ce chaos primitif une force divine et le considéraient comme une puissance opposée à la divinité [10]. En Israël, au contraire, ce chaos, que ce soit un désert, comme chez le Jahviste, ou que ce soit un océan, comme chez le Sacerdotal, est considéré comme un être purement matériel pour la création. Et puis, en dernière analyse, ce chaos lui-même a fini par être conçu comme créé par Dieu.

La cosmogonie du Sacerdotal sera donc aquatique, tandis que celle du Jahviste pourra s'appeler une cosmogonie sèche. Il est vrai que l'intérêt de ce dernier se limite à la terre ferme.

Pour lui, le chaos initial est un désert qui attend, pour sa transformation, la pluie de Jahvé et l'apparition de l'homme. Nous avons exposé ailleurs le récit du Jahviste, comment Dieu est représenté modelant l'homme, comme le potier fait ses vases, puis insufflant dans ses narines un souffle de vie. On y apprend ensuite comment ce ne sont pas les animaux, mais bien la femme tirée de l'homme qui constitue l'aide destinée à l'homme. Ce récit fournit une explication de l'at-

10. Dans l'« Enuma elish », poème babylonien de la création, les forces en présence sont d'un côté les divinités primordiales, Apsû, Tiamat, Mummu, qui représentent l'état inorganisé du monde primitif ; de l'autre, les nouvelles générations de dieux représentant les forces d'organisation de l'univers. Ce sont elles qui finalement triompheront. Cfr René Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935.

trait sexuel en même temps qu'il contient des enseignements d'une haute valeur sur la communauté conjugale [11].

On sait que les critiques datent le récit Jahviste du neuvième ou du huitième siècle avant notre ère. Quant au récit du Sacerdotal, ils considèrent qu'il a dû être élaboré vers la fin de la période royale, peu de temps avant l'exil de Babylone (586). Il va sans dire que cette chronologie de nos documents est dans une large mesure hypothétique.

Une simple lecture du premier chapitre de la Genèse suffit pour se rendre compte des différences entre la conception du Jahviste et celle du Sacerdotal.

Si nous ne considérons que les éléments de création, l'intérêt du Jahviste se limitait à quelques objets : l'homme, la femme, les animaux domestiques, la fertilité du sol. Le Sacerdotal, par contre, est parvenu à une vision du monde qui est celle de l'univers géocentrique, tel à peu près qu'il fut conçu jusqu'à l'époque de Galilée.

Quant au chaos initial, il l'imagine à la manière d'un poème babylonien qui, selon Bérose, débutait par ces mots : « Au commencement tout était eau et obscurité [12] ».

Pour le Sacerdotal, aux origines, la terre n'est pas encore la terre : ce n'est qu'un « tohu-wa-bohu », expression hébraïque qui a fait fortune dans la langue française sous la forme « tohu-bohu » pour évoquer l'idée d'une grande confusion, d'un grand désordre, s'accompagnant souvent de bruit et de tapage.

Dans le récit biblique, « tohu-wa-bohu [13] » signifie plutôt le désert par excellence, plus vide et plus désolé que tous les déserts que l'homme ait jamais pu voir. Il n'a pu que l'imaginer et il le conçoit comme la dévastation totale.

Ce désert est complètement immergé sous les eaux d'un océan dénommé « tehôm [14] », où se confondent encore les eaux d'en haut et celles d'en bas.

L'auteur de notre cosmogonie ne peut que partager la représenta-

---

11. Cfr *Nouvelle Revue Théologique,* 1951, p. 232-239.

12. Cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* 1926, p. 137 : Kosmogonie des Berosus.

13. Les versions ont interprété plutôt que traduit l'expression assonancée « tohu-wa-bohu » qui, en dehors de *Genèse* I, 2, ne se rencontre que dans Jérémie IV, 23, et Isaïe XXXIV, 11. — Les Septante : « on ne voyait pas la terre qui n'avait reçu aucun arrangement ». — Symmaque : « la terre fut faite comme une matière brute et indéterminée ». — Aquila : « la terre était le vide et le néant ». — Théodotion : « la terre était vide et néant » ; ou, selon d'autres témoins : « la terre était néant et néant ». — On remarquera, dans ces derniers traducteurs, la tendance à ramener au néant le « tohu-wa-bohu ».

14. Il y a une relation étymologique indéniable entre l'hébreu « tehôm » et les termes assyro-babyloniens « tiamtu » et « tâmtu » (d'où dérive Tiamat, qui désigne une divinité du chaos primitif dans l'« Enuma elish »). Mais la conception du tehôm dans la Genèse est très différente de celle de Tiamat dans le poème babylonien.

tion que les anciens se faisaient de l'univers. La terre est un immense disque reposant sur les eaux d'un océan subterrestre et encerclé de toutes parts par un océan terrestre. Sur la surface de ce disque est posé le firmament semblable à une grande coupole solide. Au-dessus de cette coupole est l'océan céleste [15] d'où descend la pluie : elle tombe sur la terre par les « 'arubbôth [16] », les fenêtres à claire-voie du firmament. Plus haut encore, dominant l'océan céleste, le ciel des cieux et le monde de la divinité.

Mais aussi longtemps que Dieu n'avait pas créé la coupole du firmament, les eaux des divers océans : céleste, terrestre et subterrestre, se confondaient et tenaient complètement immergé le « tohu-wa-bohu » destiné à devenir la terre.

Ce monstrueux amas des océans était à son tour plongé dans d'épaisses ténèbres que traversait le vent d'Elohim [17] en agitant [18] la surface des eaux.

Nous avons exposé ailleurs également comment les opérations des trois premiers jours avaient consisté à faire ce qu'on pourrait appeler les « régions » de l'univers [19].

Une fois le palais de l'univers constitué avec ses différents étages et compartiments, il restait à créer l'armée, c'est-à-dire la foule des

---

15. Dieu a fixé la terre sur les eaux de l'océan subterrestre (cfr *Psaume* XXIV, 1-2), comme il a établi son palais divin sur les eaux de l'océan céleste (cfr *Psaume* CIV, 2-3, selon la traduction Condamin : « Tu déploies les cieux comme une tente, tu établis sur les eaux ta demeure », dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1921, p. 345-352, ou dans *Poèmes de la Bible*, 1933, p. 172-176). — Dans des représentations babyloniennes, on voit les pavillons des dieux établis sur l'océan céleste : cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 1927, n° 42, n° 314, n° 322.

16. Les fenêtres du ciel sont mentionnées dans le récit sacerdotal du déluge (*Genèse*, VII, 11). D'après l'emploi du mot « 'arubbôth » dans *Juges*, V, 28; Osée, XIII, 3; Isaïe, LX, 8 et *Ecclésiaste*, XII, 3, il est manifeste que les anciens s'imaginaient qu'il y avait dans la coupole du ciel des endroits percés de trous, des dispositifs semblables à des « moucharabiehs », des treillis ou des cribles, par où l'eau pouvait tomber sur la terre. — Le *Psaume* LXXVIII, 23-25, parle des portes du ciel ouvertes par Dieu pour faire descendre la manne dans le désert. — Une porte du ciel est aussi mentionnée dans *Genèse*, XXVIII, 11-22.

17. Pour « ruach Elohim », Diodore de Tarse laissait le choix entre trois interprétations : le vent, le Paraclet, l'énergie divine (Migne, *P.G.*, XXXIII, 1563). — Saint Basile (Migne, *P.G.*, XXIX, 43-44) proposait une double explication : ou bien il s'agit de l'air, quatrième élément prenant place à côté du ciel, de la terre et de l'eau. Ou mieux, il s'agit du Saint-Esprit : on tire de cette dernière explication un profit plus grand que de la première, car alors on a une réponse à la question que certains se posent de savoir si le Saint-Esprit a pris part à la création. — Il est probable que dans la forme ancienne du récit, « le souffle d'Elohim » signifiait le vent, comme, dans le *Psaume* XXIX, « la voix de Jahvé » est le tonnerre dans sa majesté terrifiante.

18. « Merachephet », participe piël de rachaph qui signifie « *trembler* » en Jérémie, XXIII, 9, ne peut signifier autre chose qu'« *agiter* », comme dans *Deutéronome*, XXXII, 11. Il est difficile d'admettre que ce participe décrive la position calme et immobile de l'oiseau couvant ses œufs. Il s'agit bien plutôt du vent d'Elohim qui agite ses ailes immenses. Les Sumériens représentaient Im-dugud (la tempête) comme un grand oiseau aux ailes éployées.

19. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 240.

êtres qui peupleraient les diverses régions et s'y mouvraient. Cette opération de peuplement — ainsi qu'il a été dit déjà — est l'œuvre des trois derniers jours et s'accomplit en reprenant l'ordre dans lequel les régions avaient été préparées.

Nos lecteurs voudront bien se souvenir des particularités que nous avons signalées concernant la création du premier couple humain [20] et des explications proposées sur le cadre dans lequel le Sacerdotal a présenté l'œuvre créatrice : six jours de travail, suivis du premier sabbat dans l'histoire de notre monde [21].

Nous insistons sur le fait que notre hagiographe a manifestement retravaillé des données cosmogoniques anciennes. Ceci est vrai non seulement du « Faciamus hominem », mais aussi des éléments du chaos primitif. Il est probable également que dans cet ancien récit notre auteur trouvait les opérations créatrices au nombre de huit, mais non réparties en des jours distincts.

L'originalité de la rédaction sacerdotale consiste à avoir enfermé ces opérations dans les six jours de travail d'une semaine et surtout à avoir introduit l'idée qu'Elohim avait agi par sa seule parole. Il faudra conclure de là et de l'usage du verbe « bara » dans la Bible que pour le Sacerdotal la création est une opération merveilleuse réservée à Dieu seul et qu'il accomplit par la simple manifestation de sa volonté.

La comparaison que nous avons instituée entre les deux premières pages de la Genèse nous avait conduit à des conclusions importantes [22] sur le genre littéraire des récits qui s'y trouvent consignés. Conformément aux directives du Magistère, il importe de dégager de ces narrations les enseignements religieux qu'elles contiennent, mais non de prendre « au pied de la lettre » la forme populaire de leur présentation.

Nous avons dit enfin comment l'attitude prise par l'Eglise en face du problème de l'évolution venait renforcer cette conclusion [23].

*

* *

Il nous faut maintenant reprendre l'examen du récit sacerdotal pour dégager les enseignements de grande importance qui s'y trouvent contenus.

Il est manifeste, tout d'abord, que le Dieu qui y est représenté à l'œuvre est le Dieu unique, préexistant à toute création. Si son éternité n'est pas explicitement affirmée, elle est certainement présupposée.

20. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 241.
21. Cfr *N.R.Th.*, *1950, p. 237-238 et note 13.*
22. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 241-243.
23. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 229-230 et p. 242.

Chez les anciens peuples orientaux, une cosmogonie débute régulièrement par une théogonie, racontant la naissance et la généalogie des dieux. Faut-il dire qu'il n'y a rien de pareil dans la Bible?

Au temps de la lutte contre l'arianisme, qui faisait du Verbe une créature, la foi orthodoxe répondait à l'hérésie en affirmant en ces termes la préexistence éternelle du Logos : « Il n'y a jamais eu un temps où le Logos n'était pas » [24]. On peut dire de même : « Pour la foi d'Israël, il n'y a jamais eu un temps où Jahvé n'existait pas ». Le monde a eu un commencement, mais Dieu n'en a pas.

L'idée d'une naissance de Dieu est pour un Israélite parfaitement absurde. On ne trouve même pas un passage quelconque dans l'Ancien Testament où l'on aurait pris position contre cette idée. On a dû la considérer comme une fable du paganisme dont le mieux était de ne pas même parler. Ce silence est singulièrement éloquent en faveur de la transcendance du Dieu d'Israël, comparé aux divinités des peuples environnants.

Une autre preuve éclatante de la supériorité du monothéisme de la Bible sur les religions contemporaines est la manière dont le Sacerdotal parle de la création du soleil, de la lune et des étoiles, en prenant nettement position contre les religions astrales de l'Ancien Orient.

Il est possible qu'à l'époque où écrivait le Sacerdotal, les astres aient été considérés en Israël comme des êtres animés [25]. Un psalmiste parle de la tente que Dieu a dressée dans les cieux pour le soleil : celui-ci, comme un époux sortant du pavillon nuptial, s'élance d'une extrémité du ciel et court à l'autre extrémité, comme un héros joyeux bondissant dans la carrière [26]. Décrivant un grand trouble de la nature, le prophète Habacuc déclare que le soleil et la lune ne sont pas sortis de leur demeure [27]. Au livre de Job, les astres du matin chantent en chœur, pendant que les fils de Dieu poussent des cris d'allégresse [28]. Pour le Sacerdotal lui-même, les astres constituent l'armée, la foule des êtres qui se meuvent, le jour et la nuit.

Il est difficile, après cela, de penser que les auteurs sacrés imaginaient les astres comme de simples lampes suspendues au firmament [29]. Au treizième siècle de notre ère, saint Thomas d'Aquin ne

---

24. Cfr J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* 8e édition, 1924, tome II, p. 25 (exposé de l'hérésie arienne) et p. 30 (réfutation de l'hérésie).

25. D'après *Josué,* X, 13 et *Juges,* V, 20, le soleil, la lune et les étoiles sont des êtres à qui l'on donne des ordres et qui combattent en faveur d'Israël.

26. *Psaume* XIX, 5-8, d'après Condamin, *Poèmes de la Bible,* 1933, p. 129. — Voir aussi la version acceptable que propose du même texte, sans introduire de modification, Desnoyers, *Les Psaumes,* 1935, p. 102-103 et cfr la note 3 sur le pavillon nuptial, décrit dans *Cantique des Cantiques,* III, 9-11. — Représentation de la tente de Shamash dans l'art babylonien : cfr Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.,* n° 322.

27. Habacuc, *III, 11.*

28. *Job,* XXXVIII, 7.

29. Van Tichelen, *Schepping en Zondvloed,* 1920, p. 7.

tranchait pas encore la question de savoir s'ils étaient animés ou non. Il estimait que les deux opinions avaient leur probabilité [30].

Mais ce qui est indéniable, c'est que pour l'auteur du premier chapitre de la Genèse, les astres, comme tout ce qui existe en dehors du Dieu unique, sont des créatures de ce même Dieu. Aussi, sans aucune frayeur, sans aucun scrupule de nature religieuse, le Sacerdotal se demande en toute tranquillité de conscience : « Pourquoi Dieu a-t-il créé les astres? ».

Si l'on se rappelle que, chez les voisins d'Israël, les astres, en ce temps-là, étaient des dieux vénérés et redoutés, si l'on songe qu'Israël lui-même s'était laissé entraîner plus d'une fois à l'astrolatrie [31], on mesurera sans peine l'importance de la foi affirmée par le Sacerdotal : le soleil, la lune et les étoiles sont de simples créatures faites par le Dieu d'Israël pour assurer l'éclairage de jour et de nuit, et pour servir aux hommes de calendrier.

Bien ternes, dira-t-on, sont les considérations de notre hagiographe sur le but des astres. Mais ce réalisme est infiniment supérieur à la poésie mythologique des grands peuples voisins qui adoraient dans les astres des êtres divins. La science moderne, qui peut se vanter de connaître mieux que le Sacerdotal, mieux que le Docteur angélique, la nature des corps célestes, aurait été impossible, si l'humanité cultivée n'avait pas commencé par accepter le dogme du monothéisme, jalousement défendu par la Bible, et la foi qu'elle proclame en la création de toutes choses par le Dieu unique, tout-puissant et éternel.

Nous objectera-t-on que la cosmogonie génésiaque admet l'idée d'un chaos initial? N'y a-t-il pas là, dira-t-on, une certaine forme de dualisme? En ce cas, le récit biblique enseigne-t-il que tout ce qui existe en dehors de Dieu, est l'œuvre de ce Dieu unique?

Si l'on tient compte de la conception que le Sacerdotal a de Dieu, il apparaîtra évident à priori que cet auteur ne considère pas le « tohu-wa-bohu » et le « tehôm » comme éternels, mais ces éléments eux-mêmes ont été créés par Dieu. Car Jahvé Elohim, et lui seul, est Dieu. Seul, il est éternel. Il n'y a pas place à côté de lui pour une quelconque divinité rivale, pour une puissance ou matière, quelle qu'elle soit, qui serait aussi sans commencement. Le monothéisme rigoureux de notre hagiographe y répugne absolument.

Il en va du chaos initial comme d'autres éléments de la représentation qu'Israël se faisait de l'univers. Sur beaucoup de points, nous l'avons noté, les récits bibliques ne font que reproduire les conceptions communes à l'Ancien Orient. Mais il n'est pas difficile de mon-

---

30. *Quaestiones disputatae*, vol. II, p. 335-340 (Editio quinta Taurinensis, 1927).

31. La réforme du roi Josias (640-608) consista entre autres choses à faire disparaître le culte des astres : « Il chassa... ceux qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune, aux douze signes et à toute l'armée du ciel... Il fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée de la maison de Jahvé... et il brûla au feu les chars du soleil » (*II Rois*, XXIII, 5 & 11).

trer que cette idée du chaos n'est qu'une survivance d'une imagerie orientale dont on trouvera encore des traces dans la Bible à l'époque postexilienne, quand il sera devenu évident que ces conceptions sont totalement dépassées en Israël.

Dans la description du chaos qu'une tradition ancienne fournissait, voire même imposait à l'hagiographe, le trait le plus marquant était celui du « tehôm », l'amas des eaux originelles. On a vu comment Dieu avait maîtrisé ce monstrueux océan, d'abord en séparant par le firmament les eaux d'en haut et celles d'en bas, puis en faisant reculer les eaux terrestres jusqu'aux frontières qu'il leur assignait, de manière à laisser apparaître la terre. Thème fécond pour l'imagination populaire.

On lit dans le *Psaume* CIV, 5-9 :

Tu as fixé la terre sur ses bases;
  elle ne sera jamais ébranlée.
De l'océan comme d'un vêtement tu la couvris;
  les eaux passaient par-dessus les montagnes.
A ta menace elles ont reculé,
  faisant surgir les monts et creusant les vallées.
Au bruit de ton tonnerre elles ont pris la fuite,
  jusqu'à l'endroit que tu leur as fixé.
Tu leur marquas une limite infranchissable :
  elles ne pourront plus couvrir la terre [32].

On notera que c'est Dieu qui a couvert la terre par les eaux, comme c'est lui qui les a fait reculer.

On trouve dans le *Livre de Job*, XXXVIII, 8-11, un développement analogue : c'est Dieu qui a la parole :

Qui a fermé la mer avec des portes,
  lorsqu'elle sortit impétueuse du sein maternel :
Quand je lui donnai des nuages pour vêtements,
  et pour langes d'épais brouillards;
Quand je lui imposai ma loi,
  que je lui mis des portes et des verrous,
Et que je lui dis : « Tu viendras jusqu'ici, non au delà;
  ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots [33]?

Remarquons-le : c'est le Dieu éternel qui assiste à la naissance de l'océan, mais il doit immédiatement en maîtriser l'impétuosité.

32. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 172. — Sur ces versets, Desnoyers, *Les Psaumes*, p. 343-344, note : « A la période du chaos l'océan primordial recouvrait toute la terre. De cet océan monstrueux le Créateur va triompher en le refoulant dans le lit des mers et dans l'abîme qui s'étend sous la terre. Jahvé fixe aux eaux une limite infranchissable ». — Pour le verset 8, voir l'interprétation intéressante d'Edmund F. Sutcliffe, *A note on Psalm CIV, 8*, dans *Vetus Testamentum*, vol. II, n° 2, 1952, p. 177-179.

33. Traduction Crampon. — Cfr Dhorme, *Le livre de Job*, p. 527-529, qui fournit une version notablement divergente de la même péricope.

Cette lutte du Créateur contre les eaux primitives a été présentée, en Israël et chez les peuples voisins, sous une forme plus imagée encore. Les Hébreux ont possédé, semble-t-il, des traditions qui représentaient les flots de l'océan originel sous la forme d'immenses serpents ou d'énormes dragons, constituant toute une armée de monstres aquatiques [34].

On racontait qu'au début des temps, Jahvé, le Dieu d'Israël, avait mené contre ces monstres un grand combat, il les avait soumis à sa puissance et avait pu ensuite organiser le ciel et la terre. La Bible ne nous a conservé aucune œuvre qui soit une élaboration complète de ces traditions, mais on rencontre dans les Psaumes, dans le Livre de Job et dans celui d'Isaïe des passages qui sont des allusions manifestes à ces conceptions de l'imagination populaire.

Le *Psaume* LXXXIX, 10-13, met en contraste les humiliations de l'heure avec la puissance manifestée par le Créateur, quand il a écrasé le monstre Rahab et organisé le monde :

C'est toi qui domines l'orgueil de la mer,
c'est toi qui domptes ses flots soulevés;
C'est toi qui écrasas Rahab comme un blessé;
de ton bras fort tu dispersas tes ennemis.
A toi sont les cieux, et à toi la terre;
tu as fondé le monde et tout ce qu'il contient :
Le Nord et le Midi, c'est toi qui l'as créé,
le Thabor et l'Hermon jubilent à ton nom [35].

Rahab, le monstre des origines, reparaît dans le *Livre d'Isaïe*, LI, 9-10 :

---

34. Cfr Maurus Witzel, O.F.M., *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda, 1920 (Keilinschriftliche Studien, II) : voir le onzième et dernier chapitre qui traite de l'influence que les conceptions babyloniennes au sujet de la lutte contre les dragons ont exercée parmi les peuples de l'Ancien Orient. Le savant professeur de l'Institut Biblique Pontifical a remarqué que les représentations figurées du combat du Dragon étaient semblables dans la glyptique de Suse, de la Perse, des Hittites, des Syro-Hittites, des Sabéens, des Phéniciens et même des Grecs et des anciens Egyptiens. Ceci semble prouver la large diffusion des mythes babyloniens chez tous les peuples qui furent en contact avec l'antique civilisation suméro-accadienne. — Il y aurait lieu de s'étonner si l'on ne trouvait pas dans l'Ancien et le Nouveau Testament des allusions à des conceptions à ce point répandues depuis des millénaires dans le milieu où la littérature biblique a fait son apparition. L'auteur (p. 254-258) a dressé une liste de ces passages bibliques. — Sur le même sujet, voir aussi A. Deimel, S. J., *Der Drachenkämpfer Ninib*, dans *Biblica*, 1921, p. 461-472; du même, *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der hl. Schrift*, dans *Orientalia*, Num. 5, p. 25-42 (1922). — Le R. P. Deimel notait en 1921 : « Die Darstellung der Drachenidee in der hl. Schrift hat die katholische Exegese noch zu schreiben » (*Biblica*, II, p. 472). — On consultera encore sur le même sujet, mais avec prudence : H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*; Leonard W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition*, The Schweich Lectures, 1916, Londres, 1918.

35. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 161. — Que Rahab soit ici un monstre marin du chaos primitif est un fait reconnu par Desnoyers, *Les Psaumes*, p. 304, note 1; Calès, *Le livre des Psaumes*, II, p. 137 (avec la note : probable); Zorell, *Psalterium ex habraeo latinum*, p. 159, note f.

Lève-toi, revêts-toi de force,
bras de Jahvé.
Lève-toi comme aux jours anciens,
aux âges reculés.
N'est-ce point toi qui as broyé Rahab,
pourfendu le dragon?
N'est-ce point toi qui as tari la mer,
les eaux du grand océan?
Qui as changé les gouffres de la mer
en route ouverte aux rachetés [36]?

Il est fait ici allusion à la fois à la création et au miracle de l'Exode : le bras de Jahvé a asséché le grand océan primitif et il a ouvert une route dans la mer à Israël fuyant l'Egypte. Ce sont deux exploits parallèles de Jahvé, deux actions salutaires du Dieu sauveur par excellence : dans la foi d'Israël, l'idée du Dieu créateur ne se sépare pas de celle du Dieu sauveur.

On retrouve le monstre Rahab dans une description cosmogonique du *Livre de Job,* XXVI, 12-13 :

Par sa force Dieu a fendu la mer
et par son intelligence il a frappé Rahab;
son souffle a balayé les cieux,
sa main a percé le serpent fuyard [37].

Dans le *Psaume* LXXIV, 12-17, on voit apparaître Léviathan, un dragon polycéphale. L'auteur du poème, écrivant après un pillage de Jérusalem, demande à Dieu d'intervenir en faveur de son peuple humilié, en lui rappelant qu'il s'est toujours montré le sauveur d'Israël :

Dieu est mon roi depuis toujours,
L'auteur des saluts au sein du pays.
C'est toi qui par ta force as pourfendu la mer,
Qui brisas sur les eaux les têtes du grand Dragon.
C'est toi qui fracassas les têtes de Léviathan,
Les fis manger au peuple des bêtes fauves du désert.
C'est toi qui as ouvert la source et le torrent,
Qui as desséché les fleuves qui coulent toujours.
C'est à toi qu'est le jour, à toi aussi la nuit;
Toi qui as établi le soleil pour flambeau.
C'est toi qui as posé toutes ses bornes à la terre,
Et l'été comme l'hiver, c'est toi qui le formas.

On a souvent expliqué les versets de ce Psaume relatifs à Léviathan comme décrivant le miracle de l'Exode. Cependant un commentateur

36. Traduction Condamin, *Le livre d'Isaïe,* 1905, p. 307-308.
37. Traduction Dhorme, *Le livre de Job,* 1926, p. 342-343 et cfr note 12 : « Dieu fend la mer, comme Mardouk fend le crâne de Tiamat au moment de la création. La mer est personnifiée. Elle s'identifie avec Rahab du deuxième hémistiche ». Le sens primitif de la racine « rahab » est « être agité, excité ». La mer est essentiellement l'élément agité et irrité. Le nom de Rahab est bien choisi.

moderne note avec raison : « Ce n'est point du passage de la Mer Rouge qu'il doit s'agir ici, mais bien plutôt des œuvres accomplies par Dieu au moment où il créait et organisait le monde : les monstres marins, qui symbolisaient et maintenaient le chaos, ont été réduits par le Créateur. Le Léviathan devait être, dans les doctrines cosmologiques, quelque monstre unique, adversaire du Maître du monde [38] ».

Les variations ne manquent pas dans la Bible sur le thème de Léviathan. Au *livre de Job,* III, 8, parmi les malédictions que l'infortuné profère contre le jour de sa naissance, on lit :

> Que l'exècrent ceux qui maudissent le jour,
> Ceux qui sont prêts à réveiller Léviathan [39].

Il s'agit du Dragon aux multiples têtes, vaincu par Dieu dans le combat des origines, et qui a été précipité dans le ténébreux shéôl, où il dort du sommeil des ombres. Si jamais on allait le réveiller, ce serait le retour au chaos primitif, ce serait la fin du monde. Au lieu de l'expression banale : « Ceux qui veulent la fin du monde », on disait par manière de proverbe : « Ceux qui sont prêts à réveiller Léviathan ».

Dans Isaïe, XXVII, 1, Léviathan apparaît comme un serpent qui est au fond de la mer et que Jahvé attaquera à la fin des temps de son glaive lourd, grand et puissant[40].

Enfin, dans le *Psaume* CIV, 26, le poète décrit la mer immense aux vastes flancs, où rôdent des êtres innombrables : « Là, dit le Psalmiste s'adressant à Dieu, est Léviathan, que tu façonnas pour jouer avec lui [41] ».

---

38. L. Desnoyers, *Les Psaumes,* p. 262, note 5. — Même avis dans Deimel, *Der Drachenkampf in der hl. Schrift,* dans *Orientalia* (5), 1922, p. 34.

39. Cfr le commentaire de ce verset par Dhorme, *Le livre de Job,* p. 28. Il est probable que nous avons un parallèle à Léviathan, le dragon polycéphale de la Bible, dans le serpent à sept têtes, Lotan, signalé dans les textes de Ras-Shamra : cfr *Syria,* XV (1934), p. 305-309; *Revue de l'histoire des religions,* 1935, I, p. 39 et suiv.; René Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament,* Paris, 1941, p. 103, note 2; p. 120; p. 129; p. 154, note 2.

40. A propos d'Amos, IX, 3, qui parle aussi d'un serpent qui est au fond de la mer, A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* 1908, p. 279, notait : « Le serpent qui figure (en Amos) comme l'hôte connu des profondeurs de l'océan, est sans doute le monstre marin, le Léviathan de l'imagination populaire (Isaïe, XXVII, 1) ».

41. « Jahvé a formé Léviathan pour jouer avec lui. Il faut bien accepter cette idée un peu étrange pour nous, car dans *Job,* XL, 29, on retrouve la même expression avec ce sens » (Desnoyers, *Les Psaumes,* p. 346, note 1). — Au sujet de la description du Léviathan dans *Job,* XL, 25-XLI, 26, M. Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib,* 1920, p. 255-257, fait remarquer que cette description contient plusieurs traits qui conviennent beaucoup mieux à un monstre des origines qu'au crocodile. Il arrive à la même conclusion au sujet de Béhémoth qui désigne l'hippopotame dans *Job,* XL, 15-24. — Il est vraisemblable que l'auteur du livre de Job a emprunté les noms de Léviathan et Béhémoth à une légende cosmogonique dont on retrouve des traces dans le livre d'*Hénoch,* LX, 7-9, et dans *IV Esdras,* VI, 49-52.

Et c'est ainsi que le Léviathan, qui apparaissait dans certains textes comme un adversaire du Dieu créateur, finit par tomber au rang d'un simple jouet que ce Dieu, maître de l'univers, a fabriqué pour s'en amuser. On notera que, dans le récit du Sacerdotal, les monstres marins sont créés par Dieu en même temps que les poissons et les oiseaux du ciel.

Les avatars du Léviathan montrent comment les apparences de dualisme dans nos récits cosmogoniques ne sont, sous la plume des auteurs inspirés, que des survivances littéraires qui ne viennent en rien déranger ou troubler la foi d'Israël en Jahvé, le Dieu unique, éternel et tout-puissant, qui a donné l'être à tout ce qui existe en dehors de lui.

Cette conclusion est d'autant plus évidente que les passages où l'on trouve des allusions à la lutte contre les dragons sont postexiliens. Ils sont d'un temps où la création de toutes choses par Jahvé avait été hautement affirmée dans les prédications de Jérémie et du Deutéro-Isaïe.

Dans ses descriptions cosmogoniques, la Bible est restée longtemps tributaire des modes d'expression de l'Ancien Orient. Elle s'en dégagera lentement et progressivement, poussée par la prise de conscience toujours plus nette et par le souci de placer en un relief toujours plus accusé la transcendance du monothéisme.

Il existe, au Livre des *Proverbes,* VIII, 22-26, un texte qui est un excellent témoin de cette tentative de dégagement. On y rencontre bien encore quelques éléments traditionnels des cosmogonies antiques, mais on y trouve en même temps, affirmé avec toute la clarté désirable, tout d'abord qu'il fut un temps où seul Jahvé Dieu existait, ensuite que tout ce qui est en dehors de Dieu a reçu l'être de sa toute-puissance. Ce texte se présente comme le discours que prononce la Sagesse divine personnifiée :

Jahvé m'a donné l'être au début de ses voies,
avant ses œuvres, aux temps anciens.
Avant les siècles j'ai été fondée,
à l'origine, avant que la terre existât.
Il n'y avait point d'océans quand je suis née,
point de sources d'eaux abondantes.
Avant que les montagnes fussent fondées,
avant les collines je suis née,
Avant qu'il eût fait la terre et les champs
et les premiers grains de poussière du globe [42].

Ecrit vers le quatrième ou troisième siècle avant Jésus-Christ [43], ce

42. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible,* p. 221. — Au verset 24, nous adoptons comme traduction de « tehomôth » (pluriel de « tehôm ») le terme « océans » plutôt que celui d'« abîmes ».

43. Les auteurs s'accordent à reconnaître que les neuf premiers chapitres constituent la partie la plus récente du livre des Proverbes, lequel aurait été terminé

texte affirme explicitement ce qui constituait, à n'en pas douter, la foi du Sacerdotal : il fut un temps où Dieu seul existait. En ce temps-là, on ne voyait ni les premiers éléments de la terre, ni l'amas des eaux primitives, rien en un mot de ce que le Sacerdotal décrit comme le chaos originel. Et ce chaos n'était pas, parce que Dieu n'en avait encore rien créé. On ne peut souhaiter un argument plus décisif pour établir, s'il en était encore besoin, que la première page de la Genèse enseigne que toutes choses, sans aucune exception, ont été faites par Dieu.

Parvenu à cette conclusion, il faut reconnaître que la tâche entreprise par le Sacerdotal était ardue. Elle consistait à exprimer la foi transcendante du peuple élu en son Dieu créateur, en utilisant, dans une large mesure, les formes littéraires des cosmogonies orientales. C'était mettre du vin nouveau dans de vieilles outres. Aussi notre auteur n'a-t-il pas toujours réussi à se débarrasser d'une imagerie que sa foi religieuse avait manifestement dépassée.

Son intention était de décrire la création comme produite par la seule parole divine, comme tirée du néant. Telle est la signification qu'il attribuait au célèbre verbe « bara [44] » : ce terme dans sa pensée désignait l'acte de créer comme une opération merveilleuse, réservée à Dieu seul. Il reste cependant que, dans la rédaction de son chapitre, la parole divine semble être pour le moins autant occupée à introduire l'ordre qu'à appeler à l'existence.

Cette difficulté n'est pas sans analogie avec celle qu'éprouvèrent, aux origines du christianisme, les hagiographes du Nouveau Testament, quand ils durent exprimer, au moyen d'un matériel linguistique qui n'était pas encore assoupli pour cette tâche, des mystères tels que ceux de la Trinité et de l'Incarnation. Il faudra arriver aux Conciles de Nicée (325), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451) pour couler dans des formules définitives la foi traditionnelle de l'Eglise.

---

probablement vers le V[e] siècle pour Duesberg et Auvray (Bible de Jérusalem). — Pour Adolphe Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris, 1950, p. 664, les chapitres I-IX paraissent être de l'époque de la domination grecque en Asie, après 332 et avant le Siracide (vers 190). — Pour Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 1948, vol. II, p. 172, le livre actuel des Proverbes ne peut pas être antérieur au III[e] siècle avant J.-C.

44. Le verbe « bara » est utilisé 48 fois dans l'Ancien Testament. On le rencontre 20 fois dans le Deutéro-Isaïe; il vient 11 fois dans la Genèse, mais uniquement dans les chapitres que la critique assigne au Sacerdotal. Il est employé 6 fois dans quelques psaumes et 3 fois dans Ezéchiel. L'usage de ce terme semble donc être surtout exilien et postexilien. — Dans les 48 textes où apparaît le verbe « bara », le sujet est toujours Dieu. Il semble bien que l'usage de la langue ait réservé ce verbe pour exprimer la transcendance de l'action divine. Cette transcendance apparaît certes dans les caractères des œuvres produites : elles sont nouvelles, inouïes, merveilleuses, prodigieuses; mais elle apparaît parfois dans le mode de production : il est en effet des textes, comme *Psaume* CXLVIII, 5, où le verbe « bara » connote l'idée que Dieu produit toutes ces merveilles par sa seule parole. L'interprétation la plus naturelle dans ce dernier cas est de conclure que Dieu tire ces merveilles du néant et c'est bien là, semble-t-il, la pensée du Sacerdotal dans la première page de la Genèse.

Ce qu'il y a de vraiment précieux dans la foi d'Israël concernant le problème des origines, c'est que le peuple élu a été le premier qui ait possédé par révélation la vérité qu'on peut énoncer comme suit :

Jahvé Elohim, le Dieu qui a librement choisi Israël pour en faire son peuple de prédilection, le Dieu unique, éternel, tout-puissant, infiniment bon et miséricordieux, est celui qui a donné l'être à tout ce qui existe en dehors de lui. C'est lui qui par sa parole, par une manifestation libre et spontanée de sa volonté, a tiré du néant l'univers tout entier, le ciel, la terre et tous les êtres qui s'y meuvent.

Cette profession de foi s'est révélée d'une importance capitale, non seulement pour la vie religieuse d'Israël, mais aussi pour la vie chrétienne. Disons mieux : pour la civilisation chrétienne.

A partir du jour où cette foi s'est implantée profondément dans l'esprit et le cœur de l'homme, il n'a plus été possible de concevoir la création autrement que comme l'œuvre bonne d'un Dieu bon.

Telle est la conception du Sacerdotal, quand il termine la description de chaque journée du Divin Ouvrier par cette parole : « Et Dieu vit que cela était bon ». Et au sixième jour, quand « le ciel et la terre furent achevés ainsi que toute leur armée », alors, dit notre hagiographe, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon ».

Dans cette perspective de la foi, il devient impossible de concevoir le monde comme une puissance mauvaise, comme une force ennemie de l'homme. Le mal ne peut pas se trouver dans la nature des choses, qui ont été créées bonnes, mais uniquement dans la volonté libre et dépravée de l'homme.

Il devient également impossible pour le croyant de s'arrêter à l'idée d'une fatalité tragique qui présiderait à la destinée de l'homme et de l'univers. Il sera plutôt amené à envisager la souffrance humaine dans sa relation avec le péché. On remarquera que c'est cette conception qui apparaît dans l'histoire du Paradis terrestre.

La conception biblique de la création rend impossible — nous l'avons vu plus haut — toute forme de dualisme, mais aussi de démonisme. Dans la théologie juive comme dans la foi chrétienne, les démons ne pourront être que des esprits créés bons, mais déchus et devenus mauvais par leur faute.

En affirmant l'identité entre le Dieu sauveur d'Israël et le Dieu créateur de l'univers, l'Ancien Testament est parvenu à une conception de Dieu, de l'homme et du monde d'où se dégagent pour l'esprit une lumineuse clarté, pour l'âme une paix reposante, pour le cœur une chaleur bienfaisante. Cette conception atteint à une élévation que l'on chercherait en vain en dehors de la Bible.

La prédication du Deutéro-Isaïe, dont nous allons parler, tire sa puissance et sa beauté de l'union des deux vérités qu'on vient de rappeler : le Dieu sauveur d'Israël est le Dieu créateur de toutes choses ; il est le Dieu sauveur de tous les peuples.

C'est sur le même fondement, approfondi et élargi par le mystère de l'Incarnation, que la foi chrétienne fait reposer sa conception du monde et de l'histoire de l'humanité.

La théologie de la création élaborée dans le récit du Sacerdotal a été utilisée en Israël comme un nouveau moyen de célébrer la gloire de l'Eternel, ainsi qu'on le constate dans les prophètes, en particulier dans Jérémie et dans le Deutéro-Isaïe.

Le fondement de la théologie de Jérémie reste sa foi en l'élection : Jahvé a librement choisi Israël pour son peuple, il l'a fait monter de la terre d'Egypte, l'a dirigé dans le désert et l'a mené à un paradis pour en manger les fruits exquis [45]. Mais ce Jahvé est aussi le créateur et seigneur souverain, présent partout au ciel et sur terre; il gouverne tous les éléments du monde, les astres, les animaux, les hommes. Les dieux des nations ne sont que vanité et néant.

On ne s'étonnera pas de ce que Jérémie ne fasse ses affirmations concernant le Dieu créateur que pour autant qu'elles ont une relation avec ce qui intéresse son peuple [46]. Pour le prophète d'Anathoth, le Dieu créateur reste le Dieu sauveur d'Israël.

Si Jahvé affirme : « C'est moi qui ai fait la terre avec les hommes et les bêtes qui sont sur la terre, en déployant la grande puissance de mon bras », c'est pour ajouter qu'il donne tout cela à qui il veut, par exemple à Nabuchodonosor, roi de Babylone [47].

S'il déclare qu'il remplit de sa présence le ciel et la terre, c'est pour avertir que personne ne peut échapper à ses regards :

Ne suis-je un Dieu que de près? dit Jahvé;
de loin ne suis-je plus un Dieu?
Un homme pourrait se cacher,
et moi je ne le verrais plus? dit Jahvé.
N'est-il pas vrai que le ciel et la terre,
je les remplis? dit Jahvé (XXIII, 23-24).

Pour rappeler à son peuple qu'il doit craindre son Dieu et garder le souvenir de ses bienfaits, Jahvé s'exprime en ces termes :

Ne me craindrez-vous pas, dit Jahvé,
ne tremblerez-vous pas devant moi?
J'ai mis le sable comme borne à la mer,
borne éternelle, infranchissable;
Ses flots s'agitent et restent impuissants;
ils mugissent sans pouvoir la franchir (V, 22).

---

45. Jérémie, II, 6-7.

46. Cfr Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, Handbuch zum Alten Testament, 1947, p. X : « Die Theologie Jeremias », qui cite G. von Rad, *Das theol. Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1936, p. 138 et suiv.

47. Jérémie, XXVII, 5-6. — Les extraits de Jérémie sont cités d'après la traduction du P. Albert Condamin, *Le Livre de Jérémie*, 3e édition corrigée, 1936.

Et il invite son peuple à dire :

Craignons donc Jahvé, notre Dieu,
qui nous donne l'ondée, les premières pluies
et les dernières en leur temps;
Et les semaines fixées pour la moisson,
il nous les garde aussi (V, 24).

Et voici que, malheureux et repentant, le peuple crie vers Jahvé :

Ne nous rejette pas à cause de ton nom;
n'avilis pas le trône de ta gloire,
ne brise pas ton alliance avec nous.
Des dieux vains des nations en est-il qui donnent la pluie?
ou les cieux versent-ils d'eux-mêmes l'ondée?
N'est-ce point toi, en qui nous espérons,
car c'est toi qui fais tout cela? (XIV, 21-22).

Loin que Dieu songe à rompre son alliance avec Israël, il en appelle à la stabilité des œuvres par lui accomplies en créant l'univers; cette stabilité garantit la fidélité de Jahvé envers son peuple :

Ainsi parle Jahvé,
qui a établi le soleil pour lumière du jour,
la lune et les étoiles pour lumière de la nuit;
Qui soulève la mer et fait mugir ses flots;
Jahvé des armées, c'est son nom;
Si ces lois viennent à fléchir
devant moi, déclare Jahvé,
Alors aussi la race d'Israël cessera
d'être nation devant moi pour toujours (XXXI, 35-36) [48].

Plus encore que Jérémie, c'est le Deutéro-Isaïe qui a magnifié dans sa prédication le Dieu Créateur.

Nombreux sont aujourd'hui les exégètes catholiques qui admettent comme probable [49] que les chapitres XL à LV du livre d'Isaïe sont l'œuvre d'un prophète anonyme qui a exercé son ministère parmi les Juifs déportés à Babylone, vers les années 540 avant notre ère. On appelle cet auteur, à défaut de mieux, le « Deutéro-Isaïe » et l'on a intitulé son œuvre : « Le livre de la Consolation d'Israël ».

Au milieu des doutes, du désespoir même que provoquait chez les exilés une situation qui, après une longue attente de quarante ans, toujours déçue, toujours vaine, apparaissait de plus en plus sans issue et sans remède, ce prophète annonçait une chose étonnante, inouïe,

48. Au sujet de Jérémie, XXXI, 35-37, cfr la note de Condamin, p. 231-232.

49. Il est superflu, pensons-nous, de noter que les auteurs qui tiennent cette opinion ne le font que pour autant qu'elle « exprime en clair ce que la Commission biblique avait presque laissé sous-entendu » dans le décret concernant le livre d'Isaïe, en date du 29 juin 1908. Voir *Nouvelle Revue Théologique*, 1938, p. 797-798 et p. 805. — Ou encore : J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, 1938, p. 113-114 et p. 122.

un merveilleux changement. Le peuple de Jahvé avait été durement puni, mais voici que sa dette lui est pardonnée, une grande consolation lui est apportée. Dieu va intervenir puissamment pour délivrer son peuple prisonnier. Les exilés vont retourner à Jérusalem. Le prophète annonce un message nouveau [50], qu'on n'a jamais entendu, ni attendu. C'est Jahvé lui-même, Dieu souverain et majestueux, plein de puissance dans ses manifestations, qui s'avance pour libérer son peuple choisi et le reconduire dans la sainte Sion [51].

Cette grande intervention historique de Dieu en faveur de son peuple est un « second Exode ». Le premier avait été celui d'Egypte vers la Terre Promise. Celui-ci sera l'Exode de Babylone vers Jérusalem. Ce second Exode ne se déroulera pas, comme celui d'Egypte, « avec précipitation et en fuyant [52] » par des chemins âprement disputés, mais la route vers Jérusalem sera comme la Voie des Processions à Babylone : elle aura des dimensions magnifiques; elle sera « le chemin de Jahvé », « une route pour notre Dieu [53] ». Là s'avancera le cortège des exilés retournant dans la patrie sous la conduite de Jahvé qui marchera devant eux [54].

Cette marche de Jahvé est une épiphanie royale du Dieu d'Israël sous les yeux de toute chair [55]. Devant cette manifestation divine, la nature entière tressaille à l'unisson de la communauté délivrée qui suit son Dieu en chantant un « cantique nouveau » et en acclamant le maître du monde et le créateur de l'univers. La justice de Jahvé, l'ordre nouveau qu'il va établir, s'approche à grands pas, pénètre dans l'histoire avec une force non pareille et commence quelque chose de neuf. On est arrivé à la phase décisive de l'histoire de Jahvé avec son peuple et avec le monde entier [56].

On imagine sans peine l'émotion ressentie par le prophète qui fut chargé par Dieu d'apporter aux exilés ce message de consolation. On comprend la foi ardente, l'enthousiasme vibrant avec lesquels il invite la création entière à témoigner en faveur de la majesté de Jahvé Elohim, le sauveur d'Israël, le souverain maître de l'univers.

A la suite du Sacerdotal et du prophète Jérémie, le Deutéro-Isaïe a compris et fait comprendre à ses auditeurs la valeur d'une pensée qui s'élargit aux dimensions du monde, le prix d'une foi religieuse qui

50. Isaïe, XLII, 9;XLIII, 19; XLVIII, 6.
51. Isaïe, XL, 10-11; LII, 7-8.
52. Isaïe, LII, 12.
53. Isaïe, XL, 3.
54. Isaïe, LII, 12.
55. Isaïe, XL, 5; LII, 10.
56. Pour l'interprétation du « Livre de la Consolation d'Israël », cfr le chapitre suggestif de Hans-Joachim Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Beiträge zur historischen Theologie, 13, Tubingue, 1951, p. 99-109 (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 428). — Pour la question du « second Exode », cfr Fischer, *Das Problem des neuen Exodus in Jes. 40-55*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1929.

croit non seulement que Dieu dirige l'histoire de l'humanité et tout ce qui arrive sur terre parmi les enfants des hommes, mais encore qu'il est celui qui a produit de rien le monde entier, le soumet à sa volonté et assigne au soleil, à la lune et aux étoiles une route qu'ils suivent irréprochablement.

C'est Jahvé seul, affirme le Deutéro-Isaïe [57], qui a produit le monde, car, sinon lui :

Qui a mesuré les eaux de la mer [58] dans le creux de la main,
déterminé à l'aune les dimensions du ciel;
Jaugé au boisseau la poussière de la terre,
pesé les montagnes à la bascule
et les collines à la balance? (Isaïe, XL, 12).

C'est Jahvé, et lui seul, qui a créé les astres et dirige leur cours. Dieu lui-même le rappelle à son peuple :

A qui donc me comparez-vous qui soit mon égal?
dit le Saint [59] :
Levez les yeux là-haut et regardez :
qui a créé ces astres [60]?
Celui qui fait marcher leur armée bien comptée,
et qui les appelle tous par leur nom.
Par son immense force et sa grande puissance
pas un ne fait défaut (Isaïe, XL, 25-26).

C'est Jahvé, le rédempteur d'Israël, qui est aussi celui que la nature entière chante comme son créateur :

Cieux, chantez, c'est l'œuvre de Jahvé;
retentissez, profondeurs de la terre.
Montagnes, tressaillez de joie;

---

57. Les passages d'Isaïe sont cités selon la traduction du P. Albert Condamin, *Le livre d'Isaïe,* 1905.

58. Pour la lecture « mê jâm » au lieu de « majim », cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 292 : cette lecture, suggérée par le manuscrit d'Isaïe retrouvé dans la grotte de Qumrân, restitue en Isaïe, XL, 12 l'énumération des diverses régions de l'univers créé par Jahvé : la mer, le ciel et la terre. Il faut toutefois reconnaître que la lecture « mê jâm » est discutable : tout d'abord, on attendrait « mê haj-jâm », comme dans Amos, V, 8, mais surtout il reste possible que le copiste du manuscrit de Qumrân ait écrit « majjim » (avec un double jod).

59. Appeler Jahvé un Dieu saint, c'est exprimer qu'il est élevé au-dessus de tout ce qui est en dehors de lui, et qu'il occupe une place unique au-dessus de tout ce qui est créé. La sainteté de Jahvé n'est pas un simple attribut (comme celui de « perfection morale »), mais l'expression de son essence même, identique au fond avec la notion d'être divin. Au sujet de cette appellation « le Saint », Auvray et Steinmann, dans leur traduction d'Isaïe (Bible de Jérusalem, 1951), notent ce qui suit : « L'auteur du livre de la Consolation emprunte au premier Isaïe ce nom qui lui paraît une définition exacte de la personne divine. Il est possible qu'entre les deux prophètes ait été publiée la loi de Sainteté (*Lévitique,* XVII-XXVII) » (p. 155, note c.).

60. Condamin : « Qui *les* a créés? » Avec Auvray et Steinmann, nous explicitons l'antécédent du pronom « Mi-bara êlleh? », en traduisant : « Qui a créé ces astres? »

chantez, vous tous, arbres de la forêt;
Car Jahvé a racheté Jacob,
il a manifesté sa gloire en Israël.
Ainsi parle Jahvé, ton rédempteur,
qui t'a formé dès le sein maternel;
Moi je suis Jahvé qui fais toutes choses;
je déploie les cieux, moi tout seul;
j'affermis la terre, et qui est avec moi? (Isaïe, XLIV, 23-24).

C'est Jahvé, le Dieu unique, qui est à la fois le Dieu créateur et l'auteur du salut :

C'est moi, Jahvé, et personne autre,
hors moi il n'est point de Dieu.
Je t'ai ceint [61] sans que tu m'aies connu,
afin qu'on sache du Levant au Couchant
qu'il n'y a rien hors moi.
C'est moi, Jahvé, et personne autre.
Je forme la lumière et je crée les ténèbres;
Je fais la paix et je crée le malheur :
c'est moi, Jahvé, qui fais tout cela.
Que les cieux, d'en haut, répandent en rosée,
que les nuages répandent en pluie la justice [62].
Que la terre s'entr'ouvre pour le fruit du salut;
qu'elle fasse aussi germer la justice.
C'est moi Jahvé qui crée cela (Isaïe, XLV, 5-8).

C'est Jahvé qui a créé la terre, non pour qu'elle soit un désert, mais pour qu'elle serve d'habitation aux hommes :

Oui, ainsi parle Jahvé,
lui qui a créé les cieux,
Le Dieu qui a formé la terre,
lui qui l'a faite et affermie;
Il ne l'a pas créée pour être un désert,
il l'a formée pour qu'on l'habite (Isaïe, XLV, 18).

Quand notre auteur déclare que Dieu n'a pas créé la terre pour être un « *tohu* » (un désert), il n'est pas impossible qu'il y ait dans ces paroles une correction apportée à l'idée du « *tohu-wa-bohu* » qui se lisait au second verset de la Genèse.

On peut en dire autant d'un autre passage où le Deutéro-Isaïe affirme que Jahvé est un Dieu éternel qui ne connaît pas la fatigue :

Ne sais-tu pas, n'as-tu pas appris
que Jahvé est un Dieu éternel,

61. Ces paroles s'adressent à Cyrus : dans sa souveraine liberté, Jahvé a choisi ce roi des Perses comme instrument, dans l'œuvre à réaliser pour accomplir ses desseins, de même qu'il avait pris autrefois Téglatphalasar, Sennachérib, Nabuchodonosor.

62. Auvray et Steinmann traduisent : « Cieux, répandez comme une rosée la victoire et que les nuages la fassent pleuvoir » : cfr la note de Condamin sur Isaïe, XLI, 2.

Qui crée les régions extrêmes de la terre,
qui ne se fatigue ni ne s'épuise,
dont la sagesse est insondable? (Isaïe, XL, 28).

On dirait qu'il y a dans ce verset comme une protestation discrète contre l'idée du repos pris par Jahvé, après son travail créateur, selon la narration sacerdotale et selon certains textes de l'Exode relatifs à l'origine du sabbat [63].

Voici un dernier extrait qui met en relief l'éternité du Créateur :

Je suis, moi, le premier,
et je suis aussi le dernier.
C'est ma main qui a fondé la terre;
ma droite a déployé les cieux.
C'est moi qui les appelle,
et les voilà présents (Isaïe, XLVIII, 12-13).

Point n'est besoin de souligner le caractère émouvant de la prédication du Deutéro-Isaïe, non plus que la richesse doctrinale de ses affirmations relatives à la création.

Les prophètes d'Israël avaient toujours eu conscience que Dieu agissait dans la nature et dans l'histoire. Mieux que ses devanciers, l'auteur du Livre de la Consolation a exprimé, dans sa totalité et son unité, le mystère de l'activité divine : c'est parce que Jahvé est le créateur de toutes choses qu'il agit continuellement dans la nature, conduit l'histoire du peuple élu et celle de l'humanité, comme il dirige la vie de chaque mortel.

Le Deutéro-Isaïe est parvenu à la foi en une volonté créatrice unique, laquelle manifeste sa toute-puissance dans les merveilles insondables d'un univers surgissant du néant, se répandant à travers l'espace, se déroulant au flux du temps, mais partout et à tout instant obéissant à cette volonté souveraine qui atteint son œuvre d'une extrémité à l'autre avec une force prodigieuse, la tient tout entière en sa main et la gouverne selon son éternel dessein.

On a dit que le développement de la doctrine de la création dans la Bible avait consisté à glisser d'un point de vue anthropocentrique vers une conception cosmique [64].

A vrai dire, si l'homme est en tête des préoccupations du vieux Jahviste, il apparaît dans le récit du Sacerdotal comme le couronnement de l'œuvre des six jours.

Il serait plus exact de dire que la conception de la création dans l'Ancien Testament est, comme toute la Bible, théocentrique. La grande et suprême réalité toujours présente à la pensée des hagiographes

63. Cfr *Exode*, XX, 11; XXXI, 17.
64. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1935, Teil II, Gott und Welt, p. 79.

et en fonction de laquelle ils conçoivent tout le reste, c'est la pensée de Dieu. Notre époque aurait grand besoin d'un contact assidu et respectueux avec la Bible pour y retrouver ce sens de Dieu, que l'homme moderne a beaucoup trop perdu.

A partir de cette vision d'une foi religieuse profonde qui place Dieu au centre de toutes choses, le monde et l'homme sont vus, certes, dans leurs relations entre eux, mais ils sont vus surtout dans leur entière dépendance vis-à-vis de Dieu, qui est l'Unique, le Saint, l'infiniment Transcendant, de qui tout vient et à qui tout retourne.

Quant à l'homme, il occupe toujours, à travers le développement de la théologie de la création, un rang d'honneur. Nous avons vu la place de choix que le vieux Jahviste réservait à la femme et à l'homme. Dans le Sacerdotal, nous trouvons l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu et recevant la domination sur le reste de la création.

Citons encore le *Psaume* VIII, qui, tout en célébrant la gloire du Créateur qui resplendit dans les cieux, s'étonne que le Dieu de toute majesté daigne se pencher vers l'homme, chétive créature, et en faire le roi de la création :

> Jahvé, notre maître, combien magnifique
>   est ton nom sur la terre.
> Lorsque je vois tes cieux, l'œuvre de tes doigts,
>   la lune et les étoiles que tu as fixées,
> Qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui,
>   le fils de l'homme, pour que tu t'en occupes?
> Tu l'as placé un peu au-dessous des anges,
>   de gloire et d'honneur tu l'as couronné.
> Tu l'as établi maître de l'œuvre de tes mains,
>   tu as mis toutes choses à ses pieds [65].

Parvenue au degré de développement où nous l'avons admirée dans le Deutéro-Isaïe, la foi en la création ne pouvait manquer d'être une source de lumière et de force spirituelles pour Israël. Elle était de nature à favoriser un approfondissement de sa doctrine religieuse.

C'est ce que l'on constate clairement à une époque grave dans l'histoire du peuple élu, au temps de la persécution d'Antiochus Epiphane. Tandis que dans leur engouement pour la nouveauté, certains Juifs, partisans de l'hellénisation, renonçaient à l'Alliance pour s'associer aux Gentils et se vendaient pour faire le mal [66], les persécuteurs se trouvèrent en présence d'âmes résolues à payer de leur vie leur fidélité à la Loi.

---

65. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 127. — Le traducteur était conscient de la difficulté que présente au verset 6 le terme hébreu « elohim » qu'il a traduit par « anges ». Dans la Bible de Jérusalem, Tournay et Schwab traduisent : « A peine l'as-tu fait moindre qu'un dieu » et annotent : « L'auteur pense aux êtres mystérieux formant la cour céleste de Yahvé (cfr *Ps.* XXIX, 1), appelés «anges» dans le grec et la Vulgate » (*Les Psaumes*, p. 87).

66. *I Macchabées*, I, 11-16.

La mère des Macchabées était une Juive de cette trempe et l'exhortation qu'elle adressa à ses sept fils pour les encourager à accepter le martyre est une page qui reste gravée dans les mémoires :

« Je ne sais, disait à ses fils cette femme héroïque, comment vous avez apparu dans mon sein; ce n'est pas moi non plus qui vous ai fait don de la respiration et de la vie. Quant aux éléments dont chacun de vous est formé, ce n'est point moi qui les ai organisés. A coup sûr, le Créateur de l'univers, qui a modelé l'homme et l'a fait naître, qui a trouvé le moyen d'amener toutes choses à l'existence, celui-là, dans sa miséricorde, vous rendra la respiration et la vie, comme maintenant vous les sacrifiez pour obéir à ses lois » (*II Macchabées,* VII, 22-23).

Et après qu'elle avait vu marcher au supplice six de ses enfants, elle disait au septième, son dernier-né : « Mon fils, aie pitié de moi; je t'ai porté neuf mois dans mon sein, je t'ai allaité trois ans, je t'ai nourri et amené à l'âge où tu es; je te le demande, mon enfant, lève les yeux vers le ciel et regarde la terre; contemple tous les êtres qui s'y trouvent et sache que c'est du néant que Dieu les a tirés; et la race des hommes est faite de la même manière. Ne crains pas ce bourreau, mais montre-toi digne de tes frères; accepte la mort, afin que je te retrouve avec eux à l'heure de la miséricorde » (*II Macchabées,* VII, 27-29).

Et comme l'avaient fait les six aînés, le plus jeune fils mourut courageusement, offrant sa vie pour obtenir de Dieu grâce et pardon en faveur de son peuple.

Dans la page que nous venons de relire, nous trouvons pour la première fois sous la plume d'un auteur inspiré la formule exprimant une vérité qui était dans la foi d'Israël, mais qui attendait d'être coulée dans une forme définitive : « *Dieu a fait de rien* le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent ».

« *Faire de rien* [67] », telle est la définition la plus habituelle de l'action de créer. C'est celle qu'adoptera, en 1215, le Quatrième Concile de Latran [68], dans un texte qui sera repris à la lettre par le Concile du Vatican, en 1870 [69].

Remarquons que la mère des Macchabées unit, dans son exhorta-

67. A en juger non seulement par le grec, mais aussi par les versions latines, la tradition manuscrite semble hésiter entre οὐκ ἐξ ὄντων et ἐξ οὐκ ὄντων. La première leçon (οὐκ ἐξ ὄντων) nie plus catégoriquement la préexistence d'une matière quelconque que la seconde (ἐξ οὐκ ὄντων), formule qui ne rejette pas nécessairement la notion d'une matière préalable. C'est cette seconde formule que l'on trouve dans Arius pour affirmer que le Logos est une créature : ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, dans Thalie et ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie. L'ancienne version latine, conservée par la Vulgate « quia *ex nihilo* fecit illa Deus » traduit l'une et l'autre formule (cfr Abel, *Les livres des Maccabées,* 1949, p. 378, note 28). La différence apparaît dans les deux traductions latines : « non ex his quae erant » et « ex his quae non erant ».

68. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n° 428.

69. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion,* n° 1783 et n° 1805.

tion, l'idée du Dieu créateur et celle du Dieu sauveur, à la miséricorde duquel elle se confie avec ses enfants.

Notons encore que la foi en la création est invoquée en faveur de la foi en la résurrection [70] : celui qui a été capable de tirer du néant le ciel, la terre et le genre humain tout entier est également capable de rendre la vie à ceux qui l'auront généreusement offerte pour rester fidèles à la Loi divine.

Signalons enfin que le plus jeune des martyrs accepte la mort pour que Dieu pardonne à son peuple. Il exprime ainsi avec une parfaite netteté sa foi en la valeur de la souffrance offerte en expiation pour son prochain [71].

Il n'est pas difficile de comprendre et de partager l'enthousiasme avec lequel des Pères de l'Eglise comme saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien, Origène, saint Jean Chrysostome, ont fait l'éloge de ces premiers martyrs juifs [72].

La foi qui les animait avait reçu des développements qui la rapprochaient de ce qui serait un jour la foi chrétienne. Le temps n'était plus loin où le Christ Notre-Seigneur allait apporter aux hommes la pleine révélation de la vraie vie entrevue et espérée par les saints martyrs.

La doctrine de l'Ancien Testament prend à nos yeux de chrétiens toute sa valeur en raison de l'approbation que lui a donnée Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dans le Discours sur la Montagne, il a déclaré qu'il n'était pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les parfaire [73]. Il a confirmé les enseignements durables que contenaient les livres de l'Ancienne Alliance et il a conduit à son plein épanouissement la révélation de Dieu, laquelle, sur des points essentiels, n'était encore chez les Hébreux et les Juifs qu'à un stade inchoatif et imparfait.

Les livres du Nouveau Testament nous parlent surtout de Dieu, en tant qu'il est, d'une manière unique et exclusive, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais on y constate que les influences venues à la fois du judaïsme et de l'enseignement de Jésus maintiennent en éveil et développent la doctrine relative au Dieu Créateur.

Nous ne citerons pas tous les textes qui s'y rapportent. Signalons

---

70. La foi en la résurrection n'avait pas et ne pouvait pas encore avoir à l'époque des Macchabées la clarté et la fermeté que seule lui conférera la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

71. Cfr Grandclaudon, *Les livres des Macchabées,* dans la *Sainte Bible* de Pirot et Clamer, tome VIII, 2e Partie, 1951, p. 191, note 37-38.

72. Cfr Abel, *Les livres des Maccabées,* 1949, p. 381-384; Excursus VI : les sept frères Maccabées dans la tradition.

73. Matthieu, V, 17. — Cfr la remarque de Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament,* 1949, p. 11, note 1, concernant la signification de πληρῶσαι dans Matth., V, 17 : l'auteur estime que la meilleure illustration du sens de ce terme par la langue de l'Ancien Testament se trouve dans *I Rois,* I, 14, où Nathan dit à Bethsabée : « Je confirmerai tes paroles ». Ici aussi les Septante utilisent le verbe πληροῦν : « πληρώσω τοὺς λόγους σου ».

seulement une formule qui est propre à la langue néo-testamentaire : on la trouve dans les évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean, dans des épîtres de Paul et de Pierre et dans l'Apocalypse [74]. C'est l'expression « καταβολὴ κόσμου » qui signifie « la fondation de l'univers », ce que la Vulgate latine traduit ordinairement par « constitutio mundi », ce que l'on pourrait rendre encore par « la création du monde ».

La langue grecque se sert du terme « καταβολή » pour désigner la construction d'un édifice [75]. En attribuant à Dieu la « καταβολὴ κόσμου », les hagiographes du Nouveau Testament conçoivent le Créateur comme le grand et puissant Architecte qui a fait surgir depuis ses fondements le palais de l'univers. Le livre de Job imaginait déjà la création en s'inspirant des rites de fondation des temples, tels qu'ils se pratiquaient dans l'Ancien Orient, en particulier en Egypte [76].

L'expression « καταβολὴ κόσμου » est utilisée de deux manières, également stéréotypées, pour distinguer ce qui suit la création du monde de ce qui la précède.

Il y a ce qui existe « *avant la création du monde* » : c'est la divine éternité où l'on trouve le Fils aimé par le Père, avant que le monde fût [77]. Et il y a ce qui est arrivé « *depuis la création du monde* » : c'est, par exemple, l'effusion du sang des prophètes, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui trouva la mort entre l'autel et le sanctuaire [78].

Ces deux locutions, d'usage courant, montrent que les hagiographes du Nouveau Testament concevaient un temps où le monde n'existait pas encore. Ils tenaient donc que le monde avait eu un commencement.

A l'idée de la « fondation de l'univers », s'opposait chez eux celle de la « consommation des siècles [79] ». Le ciel et la terre ne sont que créés par Dieu. De même que notre monde actuel a eu un commencement, ainsi prendra-t-il fin, quand Dieu le voudra.

Dans la *seconde Epître de saint Pierre,* III, 1-16, on trouve cette idée développée d'une manière originale. L'auteur conçoit trois périodes dans l'histoire du monde créé. Selon le récit du Sacerdotal dans la Genèse, un premier monde a été tiré des eaux, mais, dans la catas-

---

74. Matth., XIII, 35; XXV, 34 — Luc, XI, 50 — Joa., XVII, 24 — *Eph.,* I, 4 — *Heb.,* IV, 3; IX, 26 — I Pet., I, 20 — *Apoc.,* XIII, 8; XVII, 8.

75. Cfr *II Macchabées,* II, 29 : « l'architecte d'une maison neuve doit s'occuper de toute la structure (καταβολή) ».

76. Cfr *Job,* XXXVIII, 4-7, description à comparer avec les rites de fondation des temples en Egypte : voir A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* dans *Annales du Musée Guimet,* tome XV, Paris, 1902, Chapitre IV : Le roi constructeur des temples, p. 115-145.

77. Cfr Joa., XVII, 5 et 24.

78. Cfr Luc, XI, 50.

79. L'expression συντέλεια τοῦ αἰῶνος se rencontre dans Matthieu, XIII, 39, 40, 49; XXIV, 3; XXVIII, 20. — Dans *Heb.,* IX, 26, on a συντέλεια τῶν αἰώνων.

trophe du déluge, il a péri par les eaux. Nous vivons maintenant dans le monde de la seconde période, lequel est destiné à périr dans une conflagration générale. Dieu fera ensuite pour ses élus de nouveaux cieux et une nouvelle terre et ce sera le stade définitif et éternel dont l'avènement sera marqué par la Parousie du Seigneur [80].

Cette attente de l'état définitif est aussi noté par saint Paul, dans un passage de son *Epître aux Romains,* VIII, 19-22. Selon l'Apôtre, il existe au sein de la création entière, en nous et dans tous les êtres qui nous entourent, pris comme un tout, une vive attente qui a pour objet la révélation des fils de Dieu. Cette attente n'est pas vaine, dit saint Paul, car elle exprime une espérance qui a été donnée à la création. Aussi toutes les peines qu'elle endure et qui la font gémir ne sont que le prélude d'une nouvelle création [81].

C'est cette nouvelle création qu'entrevoyait aussi l'Auteur de l'Apocalypse : « Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre, car le premier ciel et la première terre avaient disparu et il n'y avait plus de mer [82]. Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, une Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son époux. Et j'entendis une voix forte qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur; car les premières choses ont disparu » (*Apoc.*, XXI, 1-4).

Au centre de cette conception chrétienne de la création première, à l'origine des temps, et de la création nouvelle, à la fin des siècles, se trouve le Verbe éternel, Jésus-Christ Notre-Seigneur, le Rédempteur du monde.

Dans le Prologue du Quatrième Evangile, le Christ apparaît comme le Logos, le Verbe, la Parole de Dieu. Il est celui par qui Dieu a créé l'univers : « Tout par lui a été fait, dit saint Jean, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait ».

Quant à la nouvelle création annoncée par saint Pierre, saint Paul

---

80. Pour l'interprétation de cette péricope, cfr Joseph Chaine, *Les épîtres catholiques,* Paris, 1939, p. 80-95. — Voir aussi J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après II Pet.,* dans *Revue Biblique,* 1937, p. 207-216. — L'auteur fait remarquer très judicieusement que la conflagration dont il est question dans notre texte n'est qu'une manière contingente de représenter la fin du monde; au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique.
royauté pharaonique, dans *Annales du Musée Guimet,* tome XV, Paris, 1902, *Revue Biblique,* 1952, p. 337-354.

81. Cfr A. Viard, O.P., *Expectatio creaturae (Rom., VIII, 19-22),* dans *Revue Biblique,* 1952, p. 337-354.

82. La conception d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre se rencontre déjà dans Isaïe, LXV, 17; LXVI, 22. — La disparition de la mer dans le monde nouveau se comprend, si l'on se rappelle le caractère hostile de cet élément dans les cosmogonies populaires. Cfr autres considérations dans Swete, *The Apocalypse of St John,* Londres, 1907, p. 275-276.

et l'Apocalypse de saint Jean, ce n'est pas autre chose que l'aspect cosmologique de la Rédemption opérée par le Christ et atteignant son terme définitif et son couronnement éternel.

L'idée exprimée par ces auteurs, c'est que « le drame de l'humanité, dominé par Adam et le Christ, affecte la création tout entière. Deux mondes, deux créations s'opposent. Ou plutôt, c'est un seul et même monde qui, créé par Dieu et séparé de lui par le péché du premier homme, fait retour à Dieu par le Christ Jésus[83] ».

La position unique que Jésus occupe en face de la création nous amène à nous poser une dernière question : comment Jésus, durant sa vie mortelle, a-t-il parlé aux hommes du Dieu créateur de toutes choses ?

Pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu, son Père, est le Seigneur du ciel et de la terre. Il remplit de sa présence l'univers entier. Le ciel est son trône et la terre est l'escabeau de ses pieds : image grandiose que Jésus a reprise au livre d'Isaïe, LXVI, 1, et qui exprime magnifiquement l'omniprésence de l'Ouvrier divin dans son œuvre.

Jésus ne voit pas seulement son Père partout présent, il le voit partout et toujours agissant. En réponse aux Juifs qui lui avaient reproché de guérir, un jour de sabbat, Jésus dit : « Mon Père ne s'arrête pas d'agir et moi aussi j'agis ».

Dieu est donc présent par une action directe et ininterrompue. Aux yeux de Jésus, la création ne date pas, elle est au contraire actuelle. C'est Dieu qui nourrit les passereaux et habille les anémones des champs, qui compte les cheveux de nos têtes, qui fait luire son soleil et pleuvoir sur les bons et les méchants. On peut dire que dans toutes les choses Jésus rencontre la volonté créatrice du Père ; il ne voit pas ces choses du dehors, dans la fragilité de leur apparence, mais du dedans, dans leur rapport essentiel à la volonté de Dieu. Elles constituent pour lui une apparition sensible de cette volonté[84].

« Quand Jésus prononce cette parole : « Mon Père ne s'arrête pas d'agir », il l'entend, dit Karl Adam, dans un sens beaucoup plus profond, beaucoup plus plein que ne fait un croyant même pieux, surtout de nos jours où la mentalité générale, sous l'influence du déisme, a passablement défiguré et même supprimé l'action immédiate de Dieu dans la vie religieuse. »

« Jésus ne pense pas comme nous aux causes secondes dont Dieu se sert pour produire le devenir et l'être. Encore moins ces causes secondes, se les représente-t-il comme un ensemble organisé en un ordre

---

83. Cfr A. Viard, O.P., art. cité.

84. Les considérations sur Jésus en face de la création nous ont été suggérées par une étude (encore en manuscrit) sur la prière, que son auteur, le R. P. André Thiry, S. J., notre collègue à Saint-Albert, a bien voulu mettre à notre disposition. Nous l'en remercions fraternellement.

constant qui s'appelle la Nature et qui s'interposerait entre le Créateur et la créature, en un « cosmos » avec ses séries de causalités créées et ses lois propres. »

« Jamais Jésus n'a partagé une pareille croyance en un ordre rigide des lois de la nature. Une telle conception lui aurait paru une idole d'idées purement humaines. Ce sont les hommes, en définitive, qui ont créé et continuent à maintenir ces lois et ces systèmes, afin de pouvoir se rendre maîtres, grâce à ces lois, du mystère prodigieux, insondable, inépuisable de la réalité qui les entoure et de pouvoir s'y reposer un instant. Jésus n'avait nul besoin de pareil procédé artificiel pour manier les réalités terrestres. Son pouvoir sur les choses vient, non des hommes, mais de Dieu. »

« Jésus ne voit pas les choses déjà fixées dans leur sens et leur être pour la pensée de l'homme, il les voit sortant des mains du Créateur. Il les voit dans leur dynamisme intérieur, par lequel elles se rattachent à Dieu, dans le cours vivant de leur création, dans le mouvement créateur par lequel elles sortent de Dieu. Aussi sont-elles essentiellement et à tout instant soumises à l'appel divin. Elles ne peuvent se soustraire à lui en se mettant, si l'on peut dire, à l'abri, sous l'enveloppe et la cuirasse d'un certain ordre du monde. Simples et nues dans la main du Créateur, elles ne peuvent trouver de sécurité que dans sa volonté toute-puissante [85]. »

Nous avons terminé notre étude [86] des principales sources scripturaires concernant le Dieu créateur. Du vieux Jahviste à Jésus, nous avons entendu redire la même vérité fondamentale : tout ce qui existe en dehors de Dieu, dépend de Dieu dans son être et sa conservation. Pour la créature intelligente et libre qu'est l'homme, l'acceptation de cette vérité première est le fondement de la religion.

Il n'est que de tirer les conclusions pratiques de cette foi en la création, ainsi que l'a fait saint Ignace de Loyola dans les considérations qu'il a posées comme « Principe et Fondement » de ses célèbres Exercices Spirituels, comme aussi dans la « Contemplatio ad obtinendum amorem », qui leur sert de conclusion et de couronnement.

Eegenhoven-Louvain. Gustave LAMBERT, S. J.

---

85. Karl Adam, *Jésus, le Christ.* Traduit de l'allemand par E. Ricard. 4e éd., Salvator, Mulhouse, p. 175-176.

86. Parmi les études de théologie de l'Ancien Testament, celle dont nous avons tiré le plus grand profit est le traité de Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament,* 1949 (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 647-649).